

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías bechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 2 / Quintero, Rodolfo, Brito Figueroa, Federico, Coronil, Fernando...
[et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación Latinoamericana de
Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA. 2. ANTROPOLOGÍA POLITICA.
3. RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS. 4. ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO.
5. ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS. 6. ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA.
7. ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA. 8. ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN. 9. ANTROPOLOGÍA DE LOS
DESASTRES.

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2021
759p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal: ME202000196
ISBN: 978-980-18-1453-5

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2021

1era Edición, 2021
© Asociación Latinoamericana de Antropología
© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Domingo Briceño. La Reina, Yaracuy, Venezuela.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

Agradecimientos	13
La cultura del petróleo como cultura de conquista	
La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela RODOLFO QUINTERO	17
Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX FEDERICO BRITO FIGUEROA	57
Los dos cuerpos de la nación FERNANDO CORONIL	77
Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa JOHNNY ALARCÓN	129
Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: <i>clamor</i> y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela OLESKI MIRANDA NAVARRO	147
Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana FRANCISCO HERNÁNDEZ	159
Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público TERESA ONTIVEROS	173

Antropología política

- Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina 195
NELSON ACOSTA ESPINOZA
- Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la fiesta de Estado como instrumento político 211
ALEXÁNDER MANSUTTI Y ERIK LARES
- Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense) 225
PEDRO PABLO LINÁREZ E IRAKARA CASTILLO
- El satanismo en Mérida 259
OSWALDO JIMÉNEZ
- Afrodescendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo 291
YARA ALTEZ
- Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara 311
KRISNA RUETTE-ORIHUELA

Religiosidades, identidades y sistemas médicos

- Las religiones paganas del Caribe 335
MICHAELLE ASCENCIO
- Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza 347
DEISY BARRETO
- Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes 369
BELKIS ROJAS
- Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo: la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero 383
CARLOS VALBUENA

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?	401
LUIS ALONSO HERNÁNDEZ	

Antropología del parentesco

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico	421
JACQUELINE VÍLCHEZ	
Parentesco y clase/color en Venezuela en Iberoamérica: teoría y método	441
RAFAEL LÓPEZ-SANZ	
Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana	449
SAMUEL HURTADO	

Antropología sobre las comunidades negras

Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo	467
JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	
Así nació San Benito	487
MICHAELLE ASCENCIO	
Música y veneración de antepasados en el ritual del Chimbángueles	509
ERNESTO MORA QUEIPO, JEAN GONZÁLEZ QUEIPO Y DIANORA DE MORA	
Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela	537
MEYBY UGUETO-PONCE	

Antropología de la música

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes	557
KATRIN LENGWINAT	
Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización	575
ROSA IRAIMA SULBARÁN	

El cantador elorzano y la música llanera	593
CARLOS CAMACHO ACOSTA	

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica y desafío metodológico: de los orígenes a las formas	617
MANUEL DÍAZ	

Antropología semiótica

Eventos y actantes en un relato guajiro	637
LOURDES MOLERO DE CABEZAS	

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos	657
JOSÉ E. FINOL	

Antropología de la alimentación

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones	679
EMANUEL AMODIO	

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón en Venezuela durante las épocas colonial y republicana	717
LUIS MOLINA	

Antropología de los desastres

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: el caso de América Latina	737
ROGELIO ALTEZ	

RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS

Las religiones paganas del Caribe¹

MICHAELLE ASCENCIO²

Que un periódico capitalino publique, durante los últimos años, una página dedicada a las predicciones de los Babalaos para el año que comienza significa que miles de lectores estarán interesados en leerlas. Ante el hecho, podemos hacernos algunas preguntas sobre el alcance y la difusión que la religión de la santería en Venezuela. Cualquiera de nosotros se ha dado cuenta de dos realidades fundamentales: la primera es que los devotos de la santería ya no se cuentan exclusivamente entre los descendientes de esclavos, dicho en otras palabras, entre la población negra del país. La segunda es que tampoco se cuentan entre los miembros de las clases menos favorecidas o económicamente deprimidas, sino que sus miembros pueden pertenecer a cualquiera de las diversas clases sociales y, especialmente, a la clase media. Santeros y santeras pueden ser médicos, profesores universitarios, en todas las carreras, hombres y mujeres de negocios, barberos, peluqueras, agentes de viaje, empleadas públicas, locutores

- 1 Original tomado de: Ascencio, Michaelle. 2007. "Capítulo I. Las religiones paganas del Caribe". En: Michaelle Ascencio, *Las diosas del Caribe*, pp. 15-31. Caracas: Ed. Alfa Digital.
- 2 Michaelle Ascencio (Puerto Príncipe, Haití, 1949 - Caracas, 2014) fue licenciada en Letras de la Universidad Central de Venezuela (UCV), licenciada en Etnología de la Université d'Etat d'Haiti y doctora en Etnología y Antropología Social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Se dedicó a la investigación en el área de la cultura del Caribe, línea que influyó en su obra literaria. Ejerció como profesora titular de las escuelas de Antropología, Letras e Historia de la UCV, además de dar clases en los siguientes postgrados: Doctorado en Historia, Maestría en Literatura Comparada y Maestría en Estudios de la Mujer de la UCV. Fue fundadora y profesora de la Opción de Estudios Afroamericanos de la Escuela de Antropología de la UCV y directora de la Escuela de Letras de esta misma universidad. Obtuvo el Premio Municipal de Literatura 1985 (mención Investigación Social) por su trabajo *Del nombre de los esclavos* y, en 1998, el Premio de la Biental de Literatura Latinoamericana "José Rafael Pocatterra" del Ateneo de Valencia con su novela *Amargo y dulzón* (2002, Casas Nacional de las Letras Andrés Bello). Dentro de su amplia e importante obra resaltamos: *San Benito, ¿sociedad secreta?* (1976, UCV), *Del nombre de los esclavos (y otros ensayos afroamericanos)* (1984, UCAB), *Lecturas antillanas* (1996, Academia Nacional de la Historia), *Viaje a la inversa. Acerca del exilio en la novela antillana* (2000, UCV), *Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación* (2001, UCV, Trópykos), *Mundo, demonio y carne* (2005, Edit. Alfa), *Las diosas del Caribe* (2007, Edit. Alfa), *De que vuelan, vuelan. Imaginario religioso venezolano* (2012, Edit. Alfa), entre otros.

de los medios de comunicación, escritores, poetas, músicos y artistas en general. Lo anterior se resume diciendo que la santería ha traspasado sus marcos étnicos tradicionales, rompiendo sus fronteras (étnicas y económicas) al incorporar a individuos y grupos de diferentes estratos sociales. En síntesis, se reconoce ahora el estatus universal de esta religión.

Junto con el vodú haitiano y el candomblé brasileiro, la santería que, en su origen, es cubana, es una de las tres religiones afroamericanas que se practica en la América entera, tanto en la del Norte, como en la del Sur y Centro América. Llamo religiones a estas devociones que tienen sus raíces en la América colonial, porque desde los presupuestos de la antropología poseen los elementos necesarios para ser calificadas como tales: una asamblea de fieles (numerosa en los tres casos); un panteón de dioses; un cuerpo sacerdotal jerarquizado; ritos de iniciación; una simbología que se expresa en cantos, oraciones, danzas, ritmos, vestimenta, adornos y parafernalia; lugares consagrados del culto que se llaman *terreiros* en el candomblé, *boumforts* en Haití y *casas de santo* en la santería; y un calendario ritual que pauta el desenvolvimiento de las ceremonias a lo largo del año. Los anteriores elementos conforman los sistemas religiosos de todo el mundo y de todos los tiempos, desde el paganismo griego a la religión cristiana, pasando por el hinduismo y el islam.

Las religiones afroamericanas son diferentes de los cultos afroamericanos, como el de San Benito y San Juan en Venezuela, en los que no existe un panteón de dioses, sino la devoción a un solo santo en particular. En algunos casos, la asamblea de fieles está restringida a una comunidad, a una clase o a un grupo de individuos, para quienes la devoción constituye un elemento que define su identidad. Sin embargo, los límites entre culto y religión no son tan estrictos en la realidad. La devoción a una sola deidad, el número de fieles, la extensión territorial del culto y la identificación con el santo son criterios básicos a la hora de establecer diferencias.

La antropología clásica de mediados del siglo XX calificó a las tres religiones ya citadas como religiones afroamericanas para subrayar el fuerte componente de raíz africana que entró en su elaboración. Se les caracteriza también como religiones sincréticas atendiendo a la misma mezcla de elementos africanos y occidentales en su formación.³

3 Cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que ambas religiones se conviertan en una nueva y produzcan una *síntesis*; la segunda, que se superpongan y conserven, cada una, su propia identidad, produciendo una simple *yuxtaposición*; y la tercera, que se integren en una nueva religión en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciéndose un verdadero *síncrético* (Marzal 1993: 58).

Tomadas en su conjunto, el vodú, la santería y el candomblé son, efectivamente, religiones sincréticas. La religión africana del Dahomey, de los grupos étnicos ewe-fon, y el catolicismo implantado en la colonia azucarera de Saint-Domingue se integrarían en una nueva religión: el vodú haitiano. Asimismo, la santería sería el resultado de la integración de las religiones yoruba, de Nigeria, y el catolicismo impuesto en Cuba; y el candomblé sería el resultado de la integración de las religiones yoruba, congo y ewe, fundamentalmente, con el catolicismo brasileiro. Los elementos africanos y los católicos de estos tres sistemas religiosos pueden ser identificados con mayor o menor precisión. Sin embargo, cuando pasamos al estudio de esferas particulares de cada uno de estos sistemas religiosos e intentamos precisar elementos al interior de cada una de ellas, las cosas se dificultan. ¿Qué se “sincretiza” con qué?, ¿los dioses africanos con los santos católicos?, ¿los rituales africanos con los rituales católicos? Santa Bárbara, la santa católica, no se sincretizó con Shangó, el dios africano, para dar un nuevo dios o un nuevo santo con elementos de los dos. Tampoco Babalú-Ayé se sincretizó con San Lázaro, ni Ogún con San Jorge, ni Eleguá con San Pedro o con el Diablo, ni Ochún con la Virgen de la Caridad del Cobre: no hay una tercera deidad que sea el resultado de la integración, y por eso, en este caso, en el caso de los dioses y de las diosas afroamericanos, no podemos hablar de sincrétismo en sentido riguroso.

Podemos hablar, sí, de una identificación: Shangó está identificado con Santa Bárbara como Ogún lo está con San Jorge. El creyente conoce y reconoce a los dos como separados pero identificados. “Una máscara de los blancos puesta sobre los dioses negros” (Bastide 1969: 145), conservando cada uno su identidad, o como me atrevo a sugerir más bien, una identificación de dioses y diosas africanos con santas y santos católicos en la que predomina la identidad africana, porque los relatos mitológicos tradicionales de estos dioses y diosas abundan en elementos de las antiguas mitologías africanas conservadas por la tradición oral, sin tomar en cuenta las leyendas e historias conservadas por el santoral cristiano. Es la mirada del esclavo sobre la estampa o sobre la estatua del santo o de la santa la que produce la identificación a partir de sus rasgos visibles: el color de los vestidos, los atuendos y adornos de la figura, los objetos asociados, el paisaje de fondo en el caso de una pintura, la gestualidad.⁴ San Jorge es Ogún porque las litografías cristianas lo pintan como un joven vestido con armadura y casco, con una lanza en la mano matando a una bestia horrible que yace a sus pies. Ogún, el herrero en

4 Imaginemos la siguiente situación: el ama, la señora de la plantación o de la hacienda, va a la iglesia, si vive en la ciudad, o al oratorio de la hacienda, si vive en el campo. En ambos casos, una esclava la acompaña caminando detrás y llevando en sus manos el cojín donde su ama se arrodillará. Al llegar al recinto sagrado, la señora se arrodilla y reza fervorosamente ante una imagen o una escultura que se encuentra delante de ella. La esclava se mantiene de pie, detrás. ¿Qué ve la esclava en la imagen?, ¿qué siente, qué piensa y cómo vive ella esta situación?, y más aún, ¿aceptará la esclava al dios, al santo o a la santa de su “amita blanca”?

África, hacedor de lanzas y de utensilios de labranza, se transformó en América en dios de la guerra para sostener y animar a los esclavos en su lucha por la libertad.

Y en el caso del calendario ritual, las cosas se complican aún más. Los ritos son acciones repetidas en el tiempo. El calendario ritual que se impone no es el resultado de un sincretismo entre el calendario ritual cristiano y uno o varios calendarios rituales africanos. Esto no hubiera sido, en modo alguno posible, pues los días de fiesta religiosa, durante la colonia, eran los impuestos por orden colonial, orden en el que los esclavos no tenían, por supuesto ninguna injerencia. Para el caso de los ritos es, entonces conveniente mantener la fórmula de Bastide: “verter en un molde occidental una materia africana” (1969: 145).

A favor de la identificación están también las palabras de los creyentes de las religiones afroamericanas que consideran que vodú y catolicismo, catolicismo y santería, y candomblé y catolicismo, son dos sistemas religiosos diferentes. Es más, es necesario estar bautizado para ser voduisante o santero. “Nosotros somos católicos”, me dice un santero. “Para ser voduisante hay que ser católico”, dicen los haitianos creyentes.

Las anteriores consideraciones nos permiten señalar que si en su primer momento, la santería, el vodú y el candomblé, pudieron verse como el resultado del encuentro desigual entre las religiones africanas y la religión católica, fueron percibidas, desde el momento de su aparición como religiones diferentes (religiones falsas, supersticiones), desde la óptica del poder político y de la iglesia católica, pero también religiones diferentes desde la mirada de los esclavos. De ninguna manera la iglesia permitiría que los nuevos cultos se vieran como fusión, o como mezclas con su liturgia. Los practicantes y la comunidad, aunque transitan los dos espacios religiosos (la santería y el catolicismo, por ejemplo, María Lionza y el catolicismo) no se excluyen de ninguno de los dos, porque para ellos son continuos. Hay una conciencia no solo de la diferencia sino de la continuidad, y esa conciencia es la que permite el paso de un sistema a otro, sin que se genere ningún conflicto: más aún: estando en un sistema, se está automáticamente en el otro. Así, el día 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria con quien está identificada Ochún, la diosa del amor y del dinero, las iglesias del mismo nombre se llenan de devotos en Caracas, en Río y en Bahía.

A esta conciencia de la diferencia y de la continuidad se le suma la consideración de estas religiones como propias, proveedoras y guardianas de una identidad y de unos valores diferentes de los de la religión católica, considerada como religión dominadora, oficial. No nos sorprende, pues, que el vodú, la santería y el candomblé, se hayan constituido, en sus inicios, en marcas o refugios parciales de identidad, que llevan también la carga endorracista de la esclavitud que los años no han podido borrar del todo.

Creyentes e investigadores señalan la procedencia africana de ritos, dioses y, sobre todo, de los cantos y plegarias que todavía hoy se cantan o se recitan yoruba, pero los creyentes y los devotos *viven* estas religiones como propias, como parte y expresión de una herencia cultural revalorizada hoy día dentro de los espacios sagrados de las ciudades. A nadie se le ha escapado esta revitalización y revalorización de las religiones afroamericanas en el transcurso de los años, en toda América, cuando ha aumentado significativamente el número de devotos, y cuando el vodú, la santería y el candomblé, comparten los espacios religiosos de las ciudades con otras religiones de impronta protestante, con cultos y religiones tradicionales como la religión de María Lionza en nuestro país y con otros cultos y formas religiosas de aparición reciente como pueden ser los que se engloban bajo el calificativo de Nueva Era. Más que sincréticas entonces destaca la permeabilidad de estas religiones; como religiones politeístas que son, la lista del panteón de sus dioses nunca se cierra, y los ritos se transforman para adaptarse a los cambios de la vida moderna. Habría que consultar el Tarot de los Orishas o el Horóscopo de Orula para darse cuenta de esto. La dinámica de estas religiones, su proceso constante de reinterpretación, recreación, integración o aglutinación de elementos nuevos nos llevan, en última instancia, a considerarlas como religiones populares que han traspasado sus fronteras étnicas y económicas originales, incorporando devotos de múltiples procedencias y clases sociales. Como resultado de esta apertura, las religiones afroamericanas han dejado de ser marcas de una identidad negra exclusivamente y, posiblemente, la influencia de las nuevas formas religiosas que inundan el mercado, sustentadas por la invitación “posmoderna” de confeccionarse cada quien su propia religión, inciden también en el carácter, también exclusivo, que tenían hasta mediados del siglo XX en América, de presentarse como religiones de resistencia frente a la cultura católica y oficial.

El vodú, el candomblé y la santería pudieron formarse en América, a partir de una institución colonial que las propició: al agrupar esclavos negros de distintas procedencias bajo la advocación de un santo católico, la cofradía colonial permitió el intercambio cultural entre ellos. Las creencias, las prácticas religiosas, la tradición oral y los modos de vida, se compartieron, se confrontaron, se asimilaron y se transformaron hasta lograr un arreglo (nunca una síntesis) que pudiera ser compartido por todos los esclavos, al mismo tiempo que asimilaban y se transformaban también las enseñanzas del catolicismo. El resultado de este proceso fue, precisamente: vodú, santería, candomblé y otros cultos, cuyos elementos africanos católico-occidentales e indígenas, son identificables en algunos casos.⁵

5 En las colonias inglesas de América en las que predominaba la religión protestante, en Estados Unidos y algunas islas antillanas: Barbados, Jamaica, Trinidad..., la institución de la cofradía no existió y, por tanto, no se formaron religiones afroamericanas como las que tenemos en la América española, francesa y portuguesa. A falta de imágenes (de santos y

Las religiones afroamericanas son religiones politeístas, poseen muchos dioses en sus panteones, en oposición a las religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo, islam) que postulan la existencia de un único y verdadero dios. Introducir el término politeísmo para caracterizar al vodú, a la santería y al candomblé es incluir a estas religiones dentro del paganismo como visión del mundo y como actitud ante la vida. El término *paganismo*, utilizado aquí como categoría socio-antropológica implica una visión del mundo, una mentalidad, y no puede traducirse tan solo a la multiplicidad de dioses, porque su contenido irradia más allá de la vida religiosa, impregnando toda la cotidianidad de la vida.

El politeísmo, en cambio, es un término religioso, constituye un rasgo del paganismo, que indica la presencia de muchos dioses en un sistema religioso. Las religiones paganas que son, en la práctica religiones, orales y politeístas (en oposición a las religiones monoteístas llamadas también religiones del Libro: *la Biblia, la Tora y el Corán*), están, por tanto, sometidas al devenir y a las múltiples intervenciones e influencias de los cambios sociales y culturales de los pueblos e individuos que las practican, lo que resulta en un cuerpo de doctrina (el dogma) menos rígido y más flexible. Como religiones politeístas que son, no solamente no cierran la lista de sus dioses e incorporan dioses foráneos a sus panteones, sino que continuamente están actualizando y adaptando la imagen y la personalidad de los distintos dioses a los cambios y transformaciones de la sociedad en la que viven.

Frente al proselitismo característico de las religiones monoteístas, las religiones paganas no contemplan la práctica misionera. Testigos de Jehová, evangélicos y otros derivados del protestantismo tocan a nuestras puertas para traernos la palabra de Dios; los cruzados y los colonizadores convierten a los infieles a la fe de Cristo; pero a un santero, un marialoncero o un devoto de Dionisos de la antigua Grecia no se le ocurre predicar ni convencer a nadie de sus creencias. Nada más ajeno al paganismo entonces que la idea de misión. El proselitismo, la predicación, no es constitutiva de la mentalidad pagana porque las ideas de “salvación” y de trascendencia (individual o colectiva) no tienen sentido en la vida demasiado terrestre de las sociedades paganas. Ahondar en la concepción pagana del mundo es comprender también que no conciben al cuerpo y al espíritu como opuestos, y tampoco oponen la fe al saber. En las religiones africanas y afroamericanas, el “cuerpo” y el “alma” se integran a la personalidad del individuo, y podríamos decir incluso que en la concepción pagana hay una pluralidad de “almas” (un “yo” plural), que se combinan unas con otras, que abandonan al individuo o lo siguen hasta la muerte, que se diluyen o reencarnan, de tal manera que el individuo no se define por una consubstancialidad consigo mismo, sino por la posición que

vírgenes), a falta de santoral, los dioses africanos no encontraron asideros ni recipientes para alojarse.

ocupa en un sistema de relaciones cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza.

Así, por ejemplo, un devoto del vodú sabe que su persona tiene tres componentes principales: “el ángel grande” responsable de su voluntad y de sus pensamientos; el “angelito”, responsable de su vida afectiva y de su creatividad que tiene la capacidad de no mentir; y su “sombra” (o su “cuerpo”). Pero además, su persona se despliega en función de sus relaciones con los que le rodean: será el hijo o la hija de Fulano, el marido o la esposa de Tal, el esposo o la esposa del dios o de la diosa que lo ha elegido, etcétera. Esta complejidad de relaciones y de posiciones se resume diciendo que, en las sociedades paganas, la concepción de un yo cerrado sobre sí mismo no existe, los individuos no tienen una realidad ni un sentido únicos, sino que las posibilidades de la existencia personal se actualizan en función de sus actuaciones en la relación social. Incluso, entre los seres humanos y los dioses, la mediación es social, y la imagen misma de los dioses es inseparable de la de los hombres y mujeres devotos: Ochún, la diosa del amor en la santería es una mulata; Ogún, el dios de la guerra de la santería y del vodú, puede ser un negro cortador de caña, o uno de los muchos hombres que trabajan como herreros o como mecánicos, pues su metal es el hierro; Legba en el vodú, Eleguá en la santería, es un viejo encorvado y malhumorado que se apoya en una caña.

Uno de los puntos cruciales para entender la mentalidad pagana es lo que se denomina la concepción persecutoria del mal: el mal proviene siempre del exterior, de otro, de “alguien” y precisamente, la brujería y los rituales de adivinación sirven para conocer al agresor, siempre externo al individuo. Frente al menor conflicto se despiertan la desconfianza y la susceptibilidad, pero también la solidaridad entre las personas involucradas, desembocando frecuentemente en la acusación de brujería para resolver las tensiones que se producen entre individuos cuya identidad reposa, en última instancia, en el lugar que ocupan frente a los otros. Frases como: “te echaron una brujería”, “me montaron un trabajo”, “me miró raro”, “le canté las cuatro”, “le dije hasta del mal que se iba a morir” y otras por estilo suponen la intención puesta en los otros de causar un “daño”.

Jaques André que ha estudiado la dimensión persecutoria en las Antillas (Martinica y Guadalupe, concretamente) nos dice que, en las sociedades paganas, los seres humanos no se sienten culpables sino perseguidos, y aunque cada uno de nosotros, impregnados de catolicismo y de cultura occidental, pueda decir de vez en cuando “es mi culpa”, estas palabras no nos derrumban [...] El mundo de la culpabilidad que incluye la noción de pecado es un mundo en primera persona, un mundo que llama a la discreción, al secreto guardado para uno mismo, a las cosas que no se dicen o se mantienen ocultas o se confiesan. La persecución, en cambio, es un mundo en tercera persona y a veces en una tercera persona del

plural, un “ellos” que levanta fácilmente el rumor y está hecho de chismes, de miradas curiosas, de preguntas y de intromisiones de vías indirectas, como los reclamos en voz alta, como los “cuentos” que van de boca en boca (“me contaron”, “me dijeron”, “cuéntamelo todo”...). Nada que ver con el silencio torturador de la “voz interior”. La dimensión persecutoria es al paganismo como la culpabilidad al cristianismo (André 1987: 207-209).

Y los dioses paganos persiguen a veces con saña a sus devotos como lo ilustra la lectura del poema homérico *La Ilíada* al introducirnos en un mundo donde dioses y hombres no dejan de mirarse. En Haití, cuando un devoto de vodú no puede escapar a la persecución de los dioses, no renuncia a la religión; hará todo lo que esté a su alcance para aplacar a la divinidad, pero cuando todos los recursos simbólicos y rituales se hayan realizado y la persecución prosiga, el devoto, en su desesperación, se exilará de la religión vodú e ingresará en una de las numerosas iglesias protestantes que operan en el país, y el delirio cesará.

Aunque no pretendemos hacer un análisis de las culturas paganas del Caribe, sí nos interesa resaltar la visión y la valoración del cuerpo expresadas en el vodú, el candomblé y la santería. Al contrario del ocultamiento del cuerpo y de la represión de los sentidos que prescribe la religión católica, en la santería, en el candomblé y en el vodú, el cuerpo es el receptáculo de la divinidad; durante el ritual de posesión, será poseído por el dios que se manifestará a través de él. Se dice entonces que el dios “monta” a su devoto, o que el devoto es el “caballo” del dios como si el trance fuera una cabalgata del dios y del devoto. Por otra parte, el cuerpo es también el vehículo para que el devoto exprese su fe, fe que expresa bailando durante las numerosas ceremonias que celebran a lo largo del año. Podríamos decir, entonces, sin temor a equivocarnos, que el cuerpo es el elemento más africano de estas religiones, el que establece la comunicación con la divinidad, el que trasciende el ámbito profano al recibir a dios mediante la posesión, a diferencia del catolicismo en el que el devoto, en actitud humilde recogida, se eleva por encima de su condición humana mediante el rito de la comunión, esto es, de la ingestión de la divinidad (una y única) simbolizada en la hostia.

Si toda religión expresa la visión del mundo de la sociedad que crea, el paganismo, rescatado como categoría socio-antropológica, constituye una representación de la vida, de la sociedad y del ser humano todavía vigente en las culturas amerindias, africanas y caribeñas actuales. Considerado como categoría, y no como un término en desuso aplicado peyorativamente a religiones antiguas o primitivas, se entiende que el paganismo no es una sobrevivencia o una des-cristianización del mundo, como ha sido también definido.⁶ *Tomar en serio a los dioses paganos de*

6 Revisar Marzal (1993).

África, de América y de Oceanía es la exhortación que hace el antropólogo Marc Augé, para comprender la mentalidad de las sociedades que se expresan todavía hoy en una lengua tradicional que no es cristiana ni monoteísta. Del libro *Génie du paganisme*, que nos ha servido de guía en nuestra breve exposición sobre el tema, citamos los siguientes párrafos para cerrar el punto:

Los paganismos actuales que continúan conjugando estupendamente singular y plural, masculino y femenino, vida y muerte, signo y significado, lo uno y lo otro, lo mismo y lo contrario, nos hablan cotidianamente de todo lo que en nuestra reflexión y en nuestra práctica concretas no tiene que ver explícitamente con la institución oficial y la oficialidad inmediata. Hablar de los dioses, de los héroes o de los brujos, es también hablar muy concretamente de nuestra relación con el cuerpo, con los otros, con el tiempo, porque la lógica pagana es a la vez más y menos que una religión; constitutiva de ese mínimo de sentido sociológico que impregna nuestros comportamientos mas rutinarios, nuestros ritos más personales y más ordinarios, nuestra vida más cotidiana, nuestras instituciones más sabias [...] (Augé 1982: 15-16).

Y más adelante: “[...] en la práctica de la sociedad occidental moderna, las relaciones del individuo consigo mismo y con los otros participan más de la lógica pagana que de la aplicación escrupulosa del modelo cristiano” (Augé 1982: 104).

Nos preguntaremos ahora por qué no se formó en Venezuela, durante el período colonial, ninguna religión como en Cuba, Brasil o Haití. La respuesta a esta pregunta está en el tipo de colonización; en los tres países mencionados, la plantación rige la economía colonial. Esto significa: la explotación de la tierra mediante el cultivo intensivo y extensivo como la caña de azúcar, el cacao, el algodón o el añil; el empleo de mano de obra esclava importada de África; el racismo como ideología que mantiene a los esclavos en un perpetuo terror. En Venezuela, la plantación no llegó a alcanzar la importancia y el desarrollo que tuvo en las islas y otras regiones del Caribe, en Brasil y en los Estados Unidos. El sistema de hacienda venezolano tenía otras características: a la mano de obra esclava hay que agregarle una posición indígena importante, y aunque algunas haciendas como la de Chuao se regían por una economía similar a la de las plantaciones (Arcila 1968), Venezuela, que formaba parte de las “Provincias Menores”, no significó para España lo que significó Saint-Domingue, la futura Haití, para Francia, o lo que significó Brasil para Portugal. Con menor densidad de población y desasistida desde el punto de vista legal e institucional en comparación con los virreinos, se añade a esto que los esclavos que trabajaban, principalmente en las haciendas, provenían de la región del Congo.

Para nuestras reflexiones sobre las religiones paganas del Caribe, es importante saber que los esclavos de la región del Congo y de Angola pertenecían a una cultura patrilineal, estructurada alrededor del linaje y del culto familiar a los ancestros, a diferencia de los yorubas, ewe-fon, mandingas y otros que, aunque son patrilineales –como la mayoría de las etnias africanas– estaban organizados en estados-naciones, con un gobierno –la casa real– y una religión de estado practicada por todos los habitantes. De modo que al transportar a un esclavo de nación Congo a América, gran parte de su cultura permanecía en suelo africano ligada a su linaje, al culto a los antepasados y al pedazo de tierra que cultivaba para vivir. En la óptica de los amos de plantaciones y haciendas, estas características culturales facilitaban la esclavitud de los congos y por estas razones, los congos fueron el grupo de esclavos más numeroso en toda América. Incluso algunos sitios como Haití donde hubo numerosos esclavos ewe-fon del reino del Dahomey, o en la Cuba donde la población del reino yoruba llegó a tener un importante papel en la formación de la cultura y de la identidad, o en Brasil donde los mismos yorubas pero también los mandingos, provenientes del imperio mandingo o mandé y penetrados por el Islam, tuvieron un papel importante en la formación de los palenques, cumbes y en las rebeliones, la población esclava de origen Congo fue siempre más numerosa con respecto a las otras etnias africanas que también fueron esclavizadas. El número de esclavos congos fue siempre mayoritario, pero su cultura no lograría imponerse completamente, no solo porque estaba atada literalmente al suelo natal, sino porque los esclavos congos fueron liderados por esclavos de las otras etnias estructuradas en ciudades-estados y con una religión propia. Por eso, no tenemos religiones congas en ninguno de los países americanos, sino ritos congos asimilados o integrados a la santería como el “palo de monte”, por ejemplo, o el rito “ra-ra” en Haití que se practica durante el Carnaval, además de otros integrados al vodú. En Venezuela, los investigadores han señalado la procedencia conga del Chimbánguele de San Benito en el sur del lago de Maracaibo, y del rito o fiesta de San Juan (Guaricongo) en Barlovento.

Todo lo anterior nos lleva a subrayar una vez más que, en nuestro país, durante el período colonial, el menor control administrativo por parte de la Corona, las condiciones de esclavitud, la presencia mayoritariamente indígena y el predominio de los esclavos de origen Congo, no fueron factores coadyuvantes para la formación de una religión afroamericana como la santería o el vodú. Quedaron los dos cultos mencionados, el de San Benito y el de San Juan, ambos procedentes de las cofradías coloniales, que mantienen hasta hoy día una herencia cultural de raíz africana en los cantos, tambores, bailes y en sus relaciones con la vida y con la muerte.

No tenemos pues, religiones afroamericanas en nuestro país, sino algunos cultos alrededor de una divinidad, aunque la religión de María Lionza, de constitución reciente, con sus raíces en el culto a las serpientes de nuestros indígenas y en la

legendaria figura de la encomendera María de la Onza (o María Alonso), es una religión politeísta cuyos numerosos dioses se agrupan en numerosas “cortes” que crecen y se transforman para responder a las necesidades de sus fieles. Una religión politeísta, aunque la reina-diosa María Lionza esté en el ápice (compartiendo los honores junto con el indio Guaicaipuro y el Negro Felipe). Esta religión, que ilustra magistralmente la disposición a incorporar lo nuevo y lo foráneo como ninguna otra de las religiones paganas de nuestro continente, tiene también dentro de su sistema una Corte Negra en la que se incluyen personajes históricos y legendarios como el Negro Felipe, el Negro Miguel, la Negra Matea, Negro Primero (Pedro Camejo), y una Corte Africana en la que se alojan las llamadas Siete Potencias Africanas: Obatalá, Shangó, Ogún, Orunla, Yemanyá, Ochún y Eleguá, que son las Siete Potencias de la santería cubana. Un mundo religioso en ebullición, el de María Lionza, donde los dioses no dejan de entrar y salir: Corte India, Corte Vikinga, Corte de los Donjuanes, Corte Médica, Corte Malandra, Corte Libertadora; la presencia africana está especialmente acogida en las dos cortes Negra y Africana que diferencian, muy antropológicamente, lo negro de lo africano, y el paganismo se deja ver, en la concepción que tienen los creyentes de la salud y de la enfermedad, en los cuerpos mismos de los devotos (*bancos*) que reciben a las deidades durante las numerosas posesiones, en los altares, verdaderos sincretismos en mosaico como diría Bastide.

Las religiones y cultos afroamericanos, el cimarronaje y el envenenamiento son las tres defensas más importantes del esclavo contra la crueldad de los amos, y las formas más adecuadas que encontraron para oponer una resistencia activa a la condición de privación de la libertad. Religiones de resistencia frente a las condiciones inhumanas de la esclavitud; religiones en las que África, la tierra de los ancestros, se fue convirtiendo, con el tiempo, en el paraíso al que retornarían al morir; religiones de sobrevivencia y de lucha, pues los dioses y las diosas son, fundamentalmente, guerreros y alentaban a la lucha y a la conquista, de la libertad... Nacidas dentro del sistema colonial de América, el vodú, la santería y el candomblé conservan un núcleo colonial que parece resistir al tiempo. Frente al amo poderoso, cruel, voraz, dispensador de la vida y de la muerte, había que imaginar un dios o varios dioses más poderosos aún para hacerle frente. Religiones nacidas en el miedo, la plantación ataba a los esclavos mediante un perpetuo terror. Los propios amos sirvieron de modelo para la representación de los dioses. Esto explica por qué algunos dioses africanos cambiaron de personalidad y de carácter al llegar a América. El caso del dios Ogún es una ilustración de esos cambios: conocido en Haití y en Brasil como dios de los guerreros, ha perdido en gran parte su carácter de protector de los herreros y de la agricultura que tenía en África. Una reinterpretación de la santería lo convierte en cortador de caña como millones de esclavos de las islas. Muy popular en Haití, el machete de Ogún corta la caña pero también las cabezas de los amos durante la Revolución haitiana. Y si algunos dioses como Oyá y el popular Shangó ya eran guerreros desde África, su

carácter aguerrido se acentúa aún más en América, y hasta la suave y dulce Oshún tiene, como dicen los santeros, un “camino” guerrero... Nunca se sabe cómo va a reaccionar el amo con su voluble y caprichosa crueldad, y un devoto del vodú o un hijo de santo nunca están seguros de la protección de dios, su padre divino, y tendrán que demostrarle continuamente su amor y su obediencia. Así lo reconoce, a pesar suyo, y con estilo velado el escritor cubano Miguel Barner: “Asumiendo el ropaje de los morrales, hablando a través de ellos, los dioses de la santería ejercen un dominio más absoluto y definitivo sobre los hombres, en diálogos vivos y reales” (Barner 1983: 311).

El autoritarismo que se transmitió desde la hacienda y la plantación se mantiene en las clases gubernamentales a lo largo de nuestra historia, a través de las conocidas tiranías del Caribe, que se saborean y se regodean en el poder, y siguen sirviendo de modelo a una población desasistida, educada en la explotación desde los tiempos de la esclavitud. Una perpetua colonia mantiene a los dioses implacables, porque el sistema patriarcal del Caribe no produce padres sino amos. De aquí que podamos concluir con las palabras conmovedoramente verdaderas del poeta antillano Derek Walcott: *repitiendo como loros el estilo y la voz de nuestro amo, hacemos nuestro su idioma, convertidos en caníbales aprendemos con él a comer la carne Cristo*.

Referencias citadas

- André, Jacques. 1987. *L'Inceste Focal dans la famille noire antillaise*. París: P.U.F.
- Arcila Farías, Eduardo. 1968. La obra pía de Chuao, 1568-1825. Estudios introductorios. Caracas: UCV.
- Augé, Marc. 1982 *Genie du paganisme*. París: Ed. Gallimard.
- Barner, Miguel. 1983. *La fuente viva*. La Habana: Ed. Letras Cubanas.
- Bastide, Roger. 1969. *Las Américas negras*. Madrid: Ed. Alianza.
- Marzal, Manuel. 1993. “Sincretismos religiosos latinoamericanos”. En: José Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, pp. 55-68. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.